

INTERPRETATION ET ELUCIDATION DU RECIT DE REVE. HABERMAS ET WITTGENSTEIN

La lecture que Wittgenstein propose de Freud est aujourd'hui bien connue. L'ouvrage de Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*¹ semble avoir fait le tour de la question.² Pour autant, plusieurs malentendus restent à dissiper.

Le livre de Bouveresse est précieux à plus d'un titre. Par son analyse synoptique, Bouveresse fait l'état des lieux du traitement de la question dans l'œuvre de Wittgenstein. Wittgenstein précise sa critique essentiellement dans les « Conversations sur Freud » publiées dans les *Leçons et conversations*³ - propos rapportés par Rhees après plusieurs conversations datant de l'été 1942, de 1943 et de 1946 - ainsi que dans le recueil *Culture and Value*⁴.

L'ouvrage de Bouveresse présente également le mérite de pointer les œuvres de Freud dont Wittgenstein disposait. Wittgenstein a principalement lu la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et surtout *L'interprétation des rêves* de Freud. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* est également parfois cité. Wittgenstein aurait par ailleurs peut-être consulté *Les études sur l'hystérie* de Freud et Breuer. Mais il est évident, au vu du contexte culturel viennois du début du XXe siècle - et plus particulièrement des relations personnelles que la sœur de Wittgenstein entretenait avec Freud - que Wittgenstein a été nécessairement confronté, au moins indirectement, aux principaux résultats de la psychanalyse.

Enfin, Bouveresse souligne l'ambiguïté de la critique esquissée. Autant, il est clair que Wittgenstein adresse une vive critique à la psychanalyse freudienne. Citons, par exemple, la conversation de 1946 avec Rhees : « Je viens de voir de près avec H. *L'interprétation des rêves* de Freud. Cette lecture m'a fait sentir combien cette façon de penser dans son ensemble demande à être combattue. »⁵ Autant, en exergue des mêmes « Conversations sur Freud », Rhees rappelle que « Freud a été l'un des rares auteurs que [Wittgenstein] estimait dignes d'être lus. À l'époque de ces discussions, il se serait volontiers donné pour un "disciple de Freud" et un "sectateur de Freud" ». ⁶ Nombreux commentateurs vont jusqu'à souligner que l'on peut concevoir l'entreprise

¹ Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris: Éclat, 1991.

² Antonia Soulez, du moins dans plusieurs communications, en a également proposé une analyse passionnante, distante (et critique) de celle proposée par J. Bouveresse.

³ Ludwig Wittgenstein, « Conversation sur Freud », *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Propos rapportés par R. Rhees, C. Barrett (éd.), trad. fr. J. Fauve, Paris: Gallimard, 1971.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, G.-H. von Wright (éd.), trad. angl. P. Winch, Oxford : Blackwell, 1998.

⁵ « Conversations sur Freud », *op. cit.*, p. 103.

⁶ « Conversations sur Freud », *op. cit.*, p.88. Sur l'ambiguïté de la critique, voir aussi, par exemple, *Culture and Value*, *op. cit.*, MS 130 239: 1.8.1946, p. 53 ou « Freud nous a rendu un mauvais service par ses fantastiques pseudo-explications (précisément parce qu'elles sont brillantes (*geistreich*). », MS 133 21: 31.10.1946, p. 62 (notre traduction).

thérapeutique wittgensteinienne engagée dès le *Tractatus logico-philosophicus*, comme une entreprise à consonance freudienne, dans sa méthode.⁷

Aussi aimerait-on tirer au clair les enjeux de la complexe critique menée par Wittgenstein et en préciser la spécificité.

Wittgenstein critique de Freud

Il convient d'abord, à des fins de clarté, de rappeler les principaux nœuds de cette critique. Elle se concentre essentiellement sur l'explication freudienne du rêve.

Dans une conversation avec Rhees, de l'été 1942, Wittgenstein présente ainsi la méthode de la psychanalyse de Freud : « Quelque élément qui survienne dans un rêve, on trouvera qu'il est lié à un désir que l'analyse peut mettre en lumière – voilà ce que [Freud] entend montrer ».⁸

Wittgenstein concentre en effet son examen sur « la théorie des rêves » proposée par Freud. Il lui reproche explicitement son caractère explicatif et systématique. Tout rêve serait causé par un désir refoulé, réalisé par le rêve. Or, cette explication n'est pas satisfaisante pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'elle présente, en isolant un « désir » inaugural, une « raison unique »⁹ du rêve. Ainsi dédaigne-t-elle « l'armée de circonstances » qui conditionnent le rêve et l'« association libre » (*freier Einfall*) de son récit. La première conversation de 1943 avec Rhees le confirme :

Ce qui se passe dans le *freier Einfall* est probablement conditionné par toute une armée de circonstances. Il ne me semble pas y avoir de raison de dire qu'il doit être conditionné uniquement par l'espèce de désir qui intéresse l'analyste et dont il a une raison de dire qu'il doit avoir joué un rôle.¹⁰

Il n'y a pas d'explication unique du rêve. Par ailleurs, cette explication univoque induit en erreur quant à la multiplicité des rêves possibles : tous les rêves ne sont pas des rêves sexuels.¹¹ C'est la sensibilité à l'aspect du rêve et à ses variations d'aspects que manque Freud.¹² Freud manque la variation du

⁷ L'argument est repris par Wittgenstein dans ses *Recherches philosophiques*, par exemple au paragraphe 133 : « En philosophie, il n'y a pas une méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes » in Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris : Gallimard, 2004.

⁸ « Conversations sur Freud », *op.cit.*, p. 90.

⁹ *Ibid.*, Conversation 2 de 1943.

¹⁰ *Ibid.*, p. 97. (trad. fr. par J. Bouveresse dans son livre précédemment cité sur Wittgenstein et Freud.)

¹¹ Voir aussi : « Il y a des rêves qui sont de toute évidence la satisfaction des désirs ; tels les rêves sexuels des adultes, par exemple. Mais il semble qu'on soit en pleine confusion quand on dit que tous les rêves sont la satisfaction d'un désir sous la forme d'une hallucination. », « Conversation sur Freud », *op. cit.*, p. 97. Voir également, dans la même conversation : « Il est probable qu'il y a de nombreuses sortes différentes de rêves et qu'il n'y a pas qu'un seul type d'explication qui s'applique à eux tous. Exactement comme il y a de nombreuses sortes différentes de plaisanteries, ou exactement comme il y a de nombreuses sortes différentes de langages. », p. 98.

¹² Ainsi qu'on l'analysera en détail dans une troisième partie.

sens du rêve. Le sens de ses symboles, notamment, n'est pas déterminé par une cause unique mais se précise par les motifs dans lesquels s'inscrit le récit de rêve. Ainsi, par exemple, un « chapeau » peut-il être interprété comme un « symbole phallique », sans que cela soit nécessaire.¹³ Il n'y a pas de « clé » unique pour décrypter le rêve. Ainsi que le précise Wittgenstein, il faut savoir en trouver de nouvelles.¹⁴ Le choix de la « clé » d'élucidation varie en fonction de l'attention portée aux différents aspects du rêve.

Par ailleurs, Wittgenstein doute également de l'efficacité d'une explication du rêve par la détermination du désir refoulé qu'il réalise. Il conteste que l'on puisse expliquer, même certains aspects du rêve, par la satisfaction d'un désir. Si « la majorité des rêves que Freud examine doivent être regardés comme des satisfactions *camouflées* du désir », « si le désir est ainsi dupé on peut difficilement dire du rêve qu'il en est la satisfaction ». ¹⁵ Wittgenstein veut en revanche montrer que « la satisfaction du désir » ne fonctionne pas comme une cause explicative du rêve mais éventuellement comme une raison susceptible d'élucider certains de ses aspects.

Le point est bien connu et a été mis en lumière par l'analyse de Bouveresse¹⁶ : Freud commet par ailleurs une erreur de grammaire. Il confond la grammaire des causes et des raisons et présente comme cause explicative du rêve ce qui n'en est qu'une possible explicitation rationnelle. Quand bien même ce glissement serait assumé par Freud – qui tenterait précisément de montrer que certaines raisons fonctionnent comme des causes -, il commettrait là une erreur grammaticale. C'est à la possibilité même d'une explication du rêve qu'il faut en effet renoncer. Wittgenstein est clair : « Quant à moi, ce qui me paraît important, c'est le fait qu'il n'y a effectivement aucune loi de ce genre ». ¹⁷ Il n'y a pas de « causalité en ce qui concerne le jeu des sentiments ». Parallèlement, et c'est lié, Wittgenstein reproche à Freud d'attribuer un statut scientifique à l'explication qu'il propose.

Ainsi que Bouveresse le souligne, Wittgenstein conteste en effet aux explications freudiennes leur caractère de « découvertes scientifiques capitales ».

Rappelons d'abord que les ambitions de Freud étaient explicitement scientifiques. Même si Freud a refusé de localiser l'inconscient et en a interdit toute expérimentation clinique, même s'il a renoncé assez vite à la pratique de l'hypnose (pratiquée par Breuer) et lui a préféré la méthode de « libre association », ses ambitions étaient scientifiques. Freud annonce ainsi, dans son *Abrégé de psychanalyse*, espérer à terme traiter expérimentalement les

¹³ « Conversation sur Freud », *op. cit.* : « Le fait que nous sommes enclins à reconnaître le chapeau comme un symbole phallique ne signifie pas que l'artiste se référait nécessairement à un phallus lorsqu'elle était en train de peindre. » p. 92.

¹⁴ Voir aussi : *Culture and Value*, *op. cit.*, MS 120 113: 2.1.1938, p. 39.

¹⁵ « Conversation sur Freud », *op. cit.*, p. 98.

¹⁶ Sur ce point, on renvoie au chapitre IV du livre de Bouveresse précédemment cité. On ne travaillera pas ce point ici mais il est probable que la critique proposée par Wittgenstein résulte d'une mauvaise compréhension de la finesse de l'exposé de Freud.

¹⁷ « Conversations sur Freud », *op. cit.*, p. 89.

symptômes de ses patients. L'approche doit être chimique et physique. L'analyse est considérée comme un transfert d'énergie. Ce sont du moins ses ambitions de départ : « L'avenir nous apprendra peut-être à agir à l'aide de certaines substances chimiques, sur les quantités d'énergie et leur répartition dans l'appareil psychique. Pour le moment néanmoins nous ne disposons que de la technique psychanalytique ».¹⁸

Plus clairement, la théorie freudienne du refoulement que Freud pose comme « la clé de voûte tout entière sur laquelle repose la psychanalyse »¹⁹ est censée reposer sur des relations causales, selon un inductivisme hypothético-déductif ou quasi-statistique. Freud suppose que le refoulement est la cause du symptôme et que la levée du refoulement cause la fin du symptôme. Ces conclusions se précisent dans le contexte de l'analyse de l'hystérie de 1893.

Cependant, on peut noter, qu'à notre connaissance, Freud s'est lui-même confronté à ces lourdes objections quant au caractère prétendument causal de la levée du refoulement. Notamment, Freud est rapidement confronté à l'argument de « l'effet placebo ». Dans ce cas, le souvenir ou la clé du rêve sont libérés sans libération d'affect et il ne se produit aucun résultat thérapeutique : le refoulement du désir est peut-être une condition nécessaire mais sûrement pas suffisante de la genèse du rêve ou des névroses. Bien plus, Freud s'est rendu compte progressivement que les rémissions des patients n'étaient pas durables. Or c'est la validité thérapeutique seule qui servait l'argumentation freudienne. Pour autant, on peut soutenir – et nous suivons en ce sens les analyses de Grünbaum²⁰ – que de 1896 à 1917, Freud maintient la double thèse selon laquelle une névrose ne peut être éradiquée que par la maîtrise des refoulements qui en sont la cause et que seules les techniques thérapeutiques de la psychanalytique peuvent rendre conscient de ces refoulements.²¹ C'est précisément ce que conteste Wittgenstein.

Wittgenstein critique de manière très explicite cette prétention scientifique de l'analyse du refoulement. Il qualifie, dans sa conversation de l'été 1942, les explications proposées par Freud de « spéculations » :

Freud revendique constamment la qualité de scientifique. Mais ce sont des *spéculations* qu'il nous donne – nous en restons à un stade qui n'est pas même celui de la formation d'une hypothèse. [...] Il n'y a aucun moyen de montrer que le résultat d'ensemble auquel parvient l'analyse peut ne pas être lui-même "illusion".

Si Freud, influencé en cela par « l'idée de dynamique propre au XIXe siècle »²² rêve de proposer une « explication unitaire »²³ du rêve, il ne fait que

¹⁸ Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. A. Berman, Paris: PUF, 1964, p. 32.

¹⁹ Sigmund Freud, *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, trad. fr. S. Jankélévitch, Paris: Payot, 1965.

²⁰ Adolf Grünbaum, *La psychanalyse à l'épreuve*, trad. fr. J. Proust, Paris: Éclat, 1993.

²¹ Mais dès 1926, Freud répudie lui-même le caractère thérapeutiquement indispensable de son traitement. Enfin, en 1937, Freud renonce à la thérapie pour limiter son exigence aux soins palliatifs. Il ne croit plus au succès d'une thérapie.

²² « Conversations sur Freud », *op. cit.*, p. 98.

²³ *Ibid.*

proposer « un mythe nouveau »²⁴ mais « une mythologie d'un grand pouvoir »,²⁵ reconnaît Wittgenstein. Le caractère explicatif et causal d'un tel mythe est contestable.

Plus encore, c'est le processus même de l'association libre qui est critiqué. Wittgenstein soupçonne que la manière dont le rêve est analysé par le patient est fortement conditionnée par l'analyste. Le processus d'association libre est « louche » nous dit Wittgenstein : « en effet Freud ne montre jamais comment il sait où s'arrêter, il ne montre jamais comment il sait où est la solution correcte ».²⁶

Par ailleurs, la « reconnaissance » même de l'explication par le patient est douteuse. Wittgenstein la compare à la manière dont Russell parle du désir : c'est-à-dire à une notion que, rétrospectivement, on construit pour expliquer le phénomène exécuté.²⁷ Son objectivité est fortement contestable.

Plus fondamentalement peut-être, l'analyse et l'explication proposées par Freud heurtent le principe même de la méthodologie wittgensteinienne. Si Freud commet une erreur de grammaire en substituant à la grammaire des raisons une grammaire des causes et en cherchant une explication univoque à ce qu'on ne peut élucider que dans les circonstances éclairantes du récit du rêve, il commet également une grave erreur quant au statut de l'inconscient. Il accorde un statut ontologique à ce qui n'a qu'un rôle grammatical.

Or Wittgenstein refuse d'ontologiser la notion. Il lui refuse tout statut ontologique et même génétique. Pour reprendre une expression de Bouveresse, la philosophie de Wittgenstein n'est pas une « philosophie des profondeurs ». Il s'agit au contraire de montrer que rien n'est caché et que tout s'actualise, à la surface. Il n'y a pas de mystères de l'âme et d'inconscient dissimulé. L'inconscient transparaît dans la grammaire du récit. Aussi Wittgenstein est-il particulièrement hostile à l'entreprise d'ontologisation menée par Freud. L'inconscient, pour Wittgenstein, n'est qu'une forme de représentation qui s'exprime dans la grammaire.

L'inconscient n'est donc pas une instance génétique par laquelle on pourrait expliquer – en l'interprétant – nos rêves. Il transparaît simplement dans la grammaire de nos récits de rêve. Par les récits de rêve, on comprend en effet qu'un inconscient fonctionne. On doit accepter et utiliser son concept pour élucider certains aspects du rêve. C'est donc exclusivement une façon de parler, en cas de névrose. La tâche de l'analyste consiste alors à étudier les récits de rêve et à élucider, par une mise en contexte, les différentes manifestations de cet inconscient.

²⁴ « Conversations sur Freud », *op.cit.*, p. 104.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 90.

²⁷ Voir *Culture and Value*, *op. cit.*, MS 136 137a: 22.1.1948, p. 78 : « Ici on pourrait vraiment dire ; c'est seulement quand on l'a trouvé que l'on sait ce que l'on cherchait – c'est exactement de la même manière que Russell parlait du désir. » (Notre traduction.)

On se propose alors d'analyser la spécificité de la nature de cette « élucidation » pour montrer en quoi elle se distingue d'une « interprétation » herméneutique du rêve. Chacun des points sub-mentionnés mériterait certes une analyse plus précise. Il serait notamment judicieux de les mettre à l'épreuve des textes de Freud, quitte à montrer éventuellement combien ils se méprennent sur l'entreprise freudienne. Mais on se contentera d'analyser, grammaticalement, la spécificité de la lecture de l'inconscient proposée par Wittgenstein en la comparant à une autre lecture qui s'en réclame : celle travaillée par Habermas, notamment dans *Connaissance et intérêt*.²⁸ On entend ainsi comparer la critique herméneutique de la psychanalyse proposée par Habermas à la critique grammaticale suggérée par Wittgenstein, pour montrer que l'« élucidation » wittgensteinienne n'est précisément pas une « interprétation » herméneutique. Si les deux lectures semblent présenter des caractères communs – critiquant communément le caractère scientifique de l'explication proposée par Freud – on veut montrer que la lecture wittgensteinienne du récit de rêve n'est pas la *substitution* d'une interprétation au fragment de rêve.

La lecture herméneutique de la psychanalyse

Habermas, dans *Connaissance et intérêt* présente une lecture herméneutique de la psychanalyse qui retient d'abord notre attention car elle se réclame elle-même de l'héritage de Wittgenstein. À première vue, la lecture critique qu'adresse Habermas à la psychanalyse freudienne semble recouper la critique wittgensteinienne.

Les critiques de Habermas sont de trois ordres. Il s'agit pour Habermas de montrer :

- Que la thérapeutique analytique ne repose pas sur des inférences causales mais sur ce qu'il nomme « une causalité du destin ».
- Que les explications psychanalytiques ne peuvent pas prétendre à l'objectivité scientifique car elle sont essentiellement contextuelles.
- Que l'analyse étant une autolégitimation en première personne, elle n'est ni universelle, ni objective.

Autant d'arguments sur lesquels il convient de revenir.

Pour Habermas, il s'agit donc de délivrer la psychanalyse d'un « malentendu scientifique » ainsi que le confirme le titre du chapitre XI de son livre : « La mécompréhension scientifique de la métapsychologie par elle-même : Pour une logique des interprétations générales. » Habermas conteste le caractère scientifique et causal de l'explication psychanalytique : « Le lien causal à *forme de loi* présent dans la causalité de la nature *n'est pas* caractéristique de la dynamique thérapeutique du processus psychanalytique d'"auto-réflexion" ».²⁹

Habermas soutient en effet que, dans la psychanalyse, à la différence de la physique, de la chimie ou des mathématiques, la connexion causale qui est à

²⁸ Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. fr. G. Cléménçon, Paris: Gallimard, 1976.

²⁹ *Ibid.*, chapitre XI.

l'œuvre dans la névrose est elle-même « supprimée » quand le patient surmonte son problème pendant la thérapie. Chaque fois que le patient parvient à refouler ses refoulements pathogènes, il « supprime » et « contrôle » la connexion causale même qui avait auparavant lié l'agent pathogène au comportement névrotique. L'argument prouve alors, selon Habermas, qu'il n'y a pas de causalité naturelle à l'œuvre dans la relation thérapeutique mais, pour reprendre un terme hégélien : une « causalité du destin ». C'est une causalité qui est inscrite dans la structure même de la personnalité du névrosé (son « destin ») mais qui est contrôlable et supprimable : « C'est une *causalité du destin* et non de la nature parce qu'elle exerce son pouvoir par les moyens symboliques de l'esprit, et ce n'est que pour cette raison qu'elle peut aussi être maîtrisée par la force de la réflexion ». ³⁰ Cette causalité qui s'annule n'est pas une causalité mais une pseudo-causalité, selon Habermas.

Le deuxième argument de Habermas repose sur le constat que les explications nomologiques des sciences de la nature sont anhistoriques, alors que les explications dites causales de la psychanalyse sont historico-contextuelles. Toute relation pseudo-causale instituée serait tributaire du contexte du discours du patient. C'est le deuxième argument déployé par Habermas pour contester le caractère scientifique de l'analyse freudienne et qu'il prétend hériter de Wittgenstein. On y reviendra.

Enfin, selon Habermas, le patient de la psychanalyse est l'ultime arbitre des inférences établies. Cet accès épistémologique privilégié invalide toute prétention objective des conclusions. Il n'y a pas de relations causales objectivement nécessaires.

Si ces trois arguments invalident la légitimité étiologique de la psychanalyse, ils n'en réfutent pas pour autant sa pertinence. Habermas ne conteste pas l'intérêt de la psychanalyse mais invite à la reconsidérer, non comme une science, mais comme une herméneutique de nos récits de névrose.

En effet, ainsi que le rappelle le chapitre x du même *Connaissance et intérêt*, Habermas ne dénie pas tout l'intérêt de la psychanalyse mais propose de la considérer comme une herméneutique suivant en cela un réquisit prétendument freudien : « Freud a toujours orienté l'interprétation des rêves selon le modèle herméneutique des travaux philologiques ». ³¹

De même que Dilthey inscrit la compréhension dans une biographie : la vie historique de l'individu étant seule susceptible d'expliquer le sens de ses différents accomplissements, de même Freud expliquerait nos pathologies en les inscrivant dans le contexte de la biographie de l'individu (celle du « moi », selon la lecture que Habermas propose de Freud ³²).

Selon une terminologie wittgensteinienne, Habermas présente alors nos névroses comme des jeux langage quotidiens « mutilés » (p. 249), « déformés » (p. 252), « désintégrés » (p. 251), « altérés » (p. 252) ou « interrompus » (p. 259).

³⁰ *Ibid.*, chapitre XI.

³¹ *Ibid.*, p. 248.

³² *Ibid.* : « Nous voyons ce psychisme se coordonner et la grande unité que nous appelons "moi" », p. 266.

En se réclamant de la lecture des *Psychopathologies de la vie quotidienne*³³ de Freud, Habermas présente par exemple nos « actes manqués » comme des ruptures dans « la continuité de nos jeux de langage quotidiens » :

Il se peut que la continuité de nos jeux de langage quotidiens (paroles et actions) soit perturbée par des fautes en apparence accidentelles : par des omissions ou des déformations qui, lorsqu'elles se produisent à l'intérieur des limites de tolérance habituelles, peuvent être rejetées comme fortuites et ignorées. De tels *actes manqués*, au nombre desquels Freud compte des cas d'oubli, de *lapsus linguae*, d'erreur de lecture, de *lapsus calami*, de méprise de l'action et ce qu'il appelle des actes accidentels, sont les indices qui révèlent que le texte défectueux exprime et dissimule à la fois des illusions de l'auteur sur lui-même (*Selbsttäuschung*).³⁴

Les troubles psychologiques et névroses sont en effet présentés comme « les cicatrices d'un texte altéré, auquel l'auteur est confronté comme à un texte incompréhensible pour lui ».³⁵ Cette altération peut présenter plusieurs formes. Dans les cas de névrose, en rupture avec la grammaire ordinaire, les jeux de langage peuvent se désintégrer de telle manière que les « action et expressions extra-verbales démentent ce qui est exprimé verbalement ».³⁶ Les règles de grammaire quotidienne sont altérées.

La névrose est donc comprise comme une altération du texte de nos jeux de langage ordinaires. L'analyse herméneutique, thérapeutique, doit alors rétablir le texte original, ceci en le réinscrivant dans l'ensemble biographique où il prend sens ou plus généralement dans la tradition où il retrouve une grammaire.

La tâche dévolue à la psychanalyse est donc une tâche herméneutique, selon Habermas, au sens défini par Dilthey. Cependant, la tâche de la psychanalyse, à la différence de celle de l'herméneutique classique consiste certes à retrouver le texte initialement altéré, mutilé par la névrose mais elle présente la spécificité de devoir accorder une attention aux mutilations elles-mêmes qui ont en soi un sens : « Un texte altéré de ce genre ne pourra être compris de façon adéquate que lorsqu'on sera parvenu à éclairer le sens de l'altération elle-même ».³⁷ Habermas défend donc que les dites altérations ne sont pas « accidentelles » mais prévues, de manière intentionnelle par la vie de l'individu.

En effet, l'« herméneutique des profondeurs » (*Tiefenhermeneutik*) que Freud lui-même oppose à l'herméneutique philologique de Dilthey « concerne des textes qui dénotent les *illusions de l'auteur sur lui-même* ».³⁸ L'interprétation proposée par la psychanalyse est une interprétation de soi-même. Il s'agit bien

³³ Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Payot, 1968, chap. IV.

³⁴ *Connaissance et intérêt*, op. cit. p. 252.

³⁵ *Ibid.*, p. 252.

³⁶ *Ibid.*, p. 251.

³⁷ *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 250.

³⁸ *Ibid.*, p. 251.

de comprendre ces différentes mutilations non pas comme des mutilations accidentelles ou contingentes mais comme des mutilations inscrites dans un projet biographique. Les altérations ont un sens « dans un ensemble biographique qui est devenu impénétrable au sujet »³⁹ mais qui, dans cet ensemble, sont intentionnelles.

L'analyse psychanalytique consiste donc à rétablir le texte mutilé dans « l'ensemble biographique » où il a un sens et à analyser le sens des mutilations commises de manière intentionnelle, c'est-à-dire, sous la plume de Habermas, non pas selon des influences externes causant des liaisons accidentelles aux jeux de langage mais selon des influences dites « internes » à l'ensemble biographique. Intentionnel est ici à comprendre, selon la tradition herméneutique, comme l'accomplissement même du sens de la vie. La tâche de la psychanalyse est donc de compléter les mutilations du récit en le replaçant dans le cadre où il a un sens, celui dans lequel la vie avait l'intention de l'inscrire.

Plus concrètement, Habermas s'intéresse spécifiquement au cas d'un récit particulier, cas non pathologique, celui du rêve. Le récit de rêve est produit « intentionnellement » au sens où c'est un accomplissement de la vie. Mais, au réveil, le sujet ne le comprend plus.

Freud lui-même concéderait, selon Habermas, le caractère textuel du rêve et herméneutique de son interprétation : « Nous avons traité comme un texte sacré ce qui, d'après nombre d'auteurs, serait une improvisation arbitraire, édiflée à la hâte en un moment d'embarras ».⁴⁰

Par l'exemple du rêve, Habermas vérifie chacun des résultats précédemment exposés : l'analyse du rêve consiste à « revenir derrière le contenu manifeste du texte du rêve pour saisir la pensée latente du rêve qui y est exprimée ».⁴¹ Et c'est bien « le sens de la déformation du texte elle-même » qu'il convient d'analyser. L'une des méthodes consiste à comparer « le rêve » à des « fragments de texte provenant du jeu de langage du jour précédent » pour analyser les mutilations opérées.

Ces mutilations sont analysées selon un mécanisme de « substitution » des jeux de langage ordinaires :

Des motivations conscientes, qui sont présentes dans l'usage public du langage, sont transformées par le mécanisme du refoulement en motifs inconscients, pour ainsi dire privés de langage (*sprachlos*). Durant le sommeil, lorsque, à cause de la suspension de la motilité, la censure peut être relâchée, les motifs refoulés trouvent un langage en s'associant aux symboles publiquement autorisés des restes diurnes.⁴²

³⁹ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁰ Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris: PUF, 1971, chapitre VII, p. 437.

⁴¹ *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 254.

⁴² *Ibid.*, p. 256 - 257.

Le rêve serait donc, un jeu de langage ordinaire mutilé, selon un mécanisme de substitution. Et cette substitution ne peut se dissoudre que par une méthode de « traduction ». Par la psychanalyse, le patient apprend à « traduire » ses propres textes : il « apprend à lire ses propres textes, qu'il a lui-même mutilés et déformés, et à traduire dans le discours de la communication publique les symboles d'un discours déformé en langage privé ».⁴³

C'est sur le rôle de cette « traduction » et sur le statut de cette substitution qu'il convient de revenir, car ils cristallisent, nous semble-t-il, l'indéniable distance entre Wittgenstein et l'herméneutique. Si, ainsi qu'on vient de le montrer, Habermas emprunte à Wittgenstein sa critique du naturalisme et du déterminisme de la psychanalyse, ainsi qu'une certaine terminologie, il nous semble que les positions s'illustrent par les fondamentales divergences, divergences que Habermas est le premier à assumer.

Si la psychanalyse est une herméneutique, selon Habermas, c'est d'abord parce qu'elle opère son analyse par une traduction : traduction du jeu de langage mutilé en un jeu de langage ordinaire auquel elle se substitue. Il convient alors de rappeler, de manière plus générale, les principes fondamentaux de la méthode herméneutique adoptée par Habermas.

Rappelons qu'ainsi que Habermas le note dans sa *Logique des sciences sociales*⁴⁴ mais également dans une recension⁴⁵ qu'il propose de l'œuvre *Vérité et méthode*⁴⁶ de Gadamer, la « traduction » est bien l'outil privilégié de l'herméneutique. En effet, la question que pose Gadamer dans *Vérité et méthode* est celle de la possibilité de la traduction d'une manière particulière de dire, dans un texte compréhensible pour toute une tradition d'écriture⁴⁷. Si tout jeu de langage s'inscrit bien dans une tradition, ainsi qu'on l'a montré dans la session précédente - c'est-à-dire dans l'héritage d'un « ensemble biographique » qui lui donne une unité et un sens (déterminé par l'accomplissement de cette vie) -, il convient de comprendre chaque jeu de langage particulier comme l'application de cette biographie ou, plus généralement, d'une tradition. Ce jeu de langage doit cependant pouvoir être traduit et compris par tous. La tâche de l'interprétation herméneutique consiste précisément à en proposer une traduction.

Comme le précisait déjà Gadamer, la réception du texte du jeu de langage par l'herméneute n'est alors pas neutre : « un telle réceptivité ne présuppose ni une "neutralité" quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même mais inclut l'appropriation qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les

⁴³ *Ibid*, p. 261.

⁴⁴ Jürgen Habermas, *La logique des sciences sociales et autres essais*, trad. fr. par R. Rochlitz, Paris: PUF, 1987.

⁴⁵ Jürgen Habermas, « A Review of Gadamer's *Truth and Method* », trad. angl. F. Dallmayr et Th. McCarthy in Brice R. Wachterhauser (éd.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1986.

⁴⁶ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. fr. par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris: Seuil, 1996.

⁴⁷ *Ibid*, p. 250-251.

préjugés personnels ».⁴⁸ La traduction doit être dialectique : elle doit savoir comprendre l'inscription traditionnelle de l'énoncé ainsi que la spécificité de son application.

Or, selon Habermas, c'est précisément « ce que Wittgenstein n'a pas vu ».⁴⁹ En suivant Wittgenstein, on ne comprendrait notamment pas comment traduire un jeu de langage d'une culture à une autre. En expliquant le « jeu de langage » par « une forme de vie »⁵⁰, un arrière-plan culturel, Wittgenstein manquerait un élément indispensable à la compréhension du jeu de langage, le fait qu'il soit à chaque fois appliqué, en contexte.⁵¹

Ainsi que le rappelle Gadamer « l'application est partie intégrante du processus herméneutique, au même titre que la compréhension et l'interprétation ».⁵² « Le texte [...] doit à chaque instant, c'est-à-dire en chaque situation concrète, être compris de façon nouvelle et différente. Ici, comprendre, c'est toujours appliquer. »⁵³ Pour « appliquer » le texte et le comprendre d'abord dans sa tradition et son aspect universel, l'herméneute ne doit pas « faire abstraction de lui-même et de la situation concrète dans laquelle il se trouve ».⁵⁴

Or, selon la recension que Habermas propose du texte de Gadamer, Wittgenstein aurait précisément manqué l'importance de cette application et le rôle de son contexte dans la compréhension du texte. Selon Habermas, en comprenant le jeu de langage comme la répétition d'un dressage⁵⁵, Wittgenstein manquerait la spécificité de l'acquisition du jeu de langage, spécificité contextuelle. Wittgenstein commettrait l'erreur de croire que tout jeu de langage reproduit le suivant. Selon Habermas, Wittgenstein ne voit pas alors que « l'enfant apprend non seulement les conditions du possible consensus mais, en même temps, les conditions de la possible interprétation de ces règles, ce qui lui permet de surmonter, *et par là même d'exprimer*, une distance ».⁵⁶ Or, ce qui intéresse l'herméneutique, c'est précisément le moment où ces « conditions de l'interprétation » sont perturbées : quand l'application

⁴⁸ *Ibid.*, p. 290.

⁴⁹ *La logique des sciences sociales, op. cit.*, p. 190.

⁵⁰ C'est la description qu'en propose Habermas mais elle nous semble en tant que telle contestable. Le « jeu de langage » n'est précisément pas expliqué par une forme de vie ou par un arrière-plan culturel chez Wittgenstein. C'est un concept de clarification. Mais sur ce point, qu'il conviendrait de préciser ailleurs, il n'y a pas lieu ici d'insister.

⁵¹ Ce sera l'objet de notre dernière partie que de contester ce point.

⁵² *Vérité et méthode*, p. 330.

⁵³ *Ibid.*, p. 331.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 346.

⁵⁵ Nous ne souscrivons pas à cette assertion qui relève selon nous d'une mauvaise compréhension de la pensée de Wittgenstein. Les jeux de langage ne relèvent pas nécessairement de dressage et surtout ils ne s'expliquent pas ainsi. Ce sont des concepts que l'on utilise en tant qu'objets de comparaison pour dissiper les équivoques des approches trop dogmatiques du langage.

⁵⁶ « A Review of Gadamer's *Truth and Method* », *op. cit.*, p. 248.

« d'un jeu de langage devient problématique ».⁵⁷ Et c'est d'abord à ce titre que l'herméneutique s'intéresse à la psychanalyse.

Or, on aimerait maintenant montrer combien 1) Habermas comprend mal Wittgenstein quand il lui reproche de manquer la question de l'application et du contexte, 2) malgré sa critique, Wittgenstein s'intéresse aux résultats de Freud, tout en en proposant une approche non pas herméneutique mais contextualiste. Wittgenstein renonce précisément à considérer le rêve comme un texte mutilé dont il conviendrait de retrouver le sens. Il s'agit plutôt, en mobilisant le concept de contexte, de faire voir certains de ses aspects.

Wittgenstein lecteur de Freud

On a montré que Wittgenstein partageait avec l'herméneutique une commune critique du caractère déterministe de la psychanalyse freudienne. On aimerait cependant montrer que si les lectures de Gadamer et surtout de Habermas se revendiquent en un sens de Wittgenstein et que si, par ailleurs, selon Wittgenstein, l'analyse psychanalytique est bien une analyse esthétique du *récit* de rêve, les deux approches s'illustrent d'abord par leurs divergences.

De fait, il est clair que, chez Wittgenstein, pour reprendre le cas du rêve qu'il travaille avec prédilection, l'analyse du rêve est l'analyse de son récit. C'est d'abord un jeu de langage, ainsi que le confirme par exemple la 7^e section de la 2^e partie des *Recherches philosophiques* :

Les gens qui, au réveil, racontent certains événements (ils se seraient trouvés à tel ou tel endroit, etc.). Nous leur enseignons alors l'expression : « J'ai rêvé », suivie du récit. Il m'arrive ensuite de leur demander : « As-tu rêvé cette nuit ? », et j'obtiens une réponse affirmative ou négative, parfois avec le récit d'un rêve, parfois sans. Tel est le jeu de langage.⁵⁸

La question de savoir si les événements du rêve ont été réellement vécus et même si le rêve a été réellement rêvé n'est pas une question essentielle. C'est ce que confirme la suite du paragraphe :

Me faut-il ou non supposer qu'ils ont été trompés par leur mémoire, qu'ils ont vraiment vu ces images pendant leur sommeil ou qu'ils en ont seulement eu l'impression après leur réveil ? Quel est le sens de cette question ? – Et quel est son intérêt ?!⁵⁹

Si on peut se poser la question de la fiabilité de la mémoire du rêve, elle n'est pas essentielle. Ce n'est pas un non-sens car on peut en faire usage. Mais dans le cadre de l'analyse, elle n'est pas utile. Car ce qui importe, c'est le récit du rêve. L'inconscient est alors moins un vécu psychique que l'expression grammaticale de ce récit. Et c'est ce récit qu'il convient d'analyser.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁸ *Recherches philosophiques, op. cit.*, p. 261.

⁵⁹ *Ibid.*

Pour autant, et c'est là l'une des premières distances fondamentales entre la lecture de Wittgenstein et celle des herméneutes, le récit ne peut pas se comprendre comme le fragment d'un langage. Plus exactement, si c'est un fragment, ce n'est précisément pas l'élément d'un tout (d'un « ensemble biographique un » ou d'un autre texte) que l'on pourrait interpréter en en restituant le cadre.

Certes, dans *Culture and Value*, Wittgenstein compare le récit de rêve à un « fragment qui nous impressionne *fortement* (parfois en tout cas), de sorte que nous cherchons une explication, des connexions ». ⁶⁰ Mais il ne s'agit pas d'expliquer ce fragment en en retrouvant le sens caché. De ce fragment, on ne peut qu'éclairer certains aspects, en le mettant en perspective selon une méthode de comparaison. Wittgenstein, pour expliciter sa méthode, compare l'analyse du récit de rêve à celle de papiers déchirés ou à celle d'un dessin sur une feuille pliée. Si le puzzle initial ou le dessin de la feuille à plat sont inaccessibles, il n'y a pas d'explication des pièces du puzzle ou du dessin plié par la découverte d'un sens initial. On ne peut que proposer des associations différentes des pièces du puzzle ou de nouveaux plis du dessin. De même, on ne peut qu'éclairer de nouveaux aspects du fragment qu'est le rêve en le mettant en perspective avec d'autres fragments.

La compréhension du fragment ne s'opère pas alors par « substitution ». Et c'est là le deuxième écart majeur eu égard à la méthode herméneutique. Il n'est pas question de traduire le fragment en l'inscrivant dans une tradition ou dans un récit biographique plus vaste. Il ne s'agit pas de l'inscrire dans un texte plus large. De même que Wittgenstein suggérait, déjà dans les *Recherches*, le caractère non substituable des jeux de langage, par exemple au paragraphe 531 :

Nous parlons de la compréhension d'une phrase au sens où la phrase peut être remplacée par une autre qui dit la même chose, mais aussi au sens où elle ne peut être remplacée par une autre. (Pas plus qu'un thème musical ne peut l'être par un autre). [...] Elle est quelque chose qu'expriment seulement ces mots-là, à ces places-là. (Comprendre un poème).

De même il n'est pas question de traduire le « récit de rêve » ⁶¹, c'est-à-dire de lui substituer un récit explicatif en l'inscrivant dans un cadre. Dans ses « Conversations sur Freud », Wittgenstein propose une autre analogie éclairante, celle du récit de rêve et du graffiti :

Nous disons que je griffonne. Alors un analyste commence à me poser des questions, à rechercher des associations et ainsi de suite, et nous finissons par expliquer pourquoi j'agis ainsi. Il est alors possible de relier certains des graffiti que je fais à certains éléments de l'interprétation. Et nous pouvons alors rattacher

⁶⁰ *Culture and Value*, op. cit. , MS 136 137a: 22.1.1948, p. 78. (Notre traduction.)

⁶¹ Freud le premier concéderait qu'il n'est pas possible de traduire le récit de rêve en un autre langage, notamment en langage ordinaire. C'est ce que l'herméneutique n'accepte pas.

le griffonnage à un type d'écriture, à l'emploi d'un type de langage, bien que personne ne comprît rien à ce dernier.⁶²

Il est possible, selon une méthode de comparaison, de comparer le graffiti à d'autres graffiti, à d'autres types d'écriture ou jeux de langage. Mais il n'est pas question de le traduire dans un autre langage ou de lui substituer une autre forme, décodée.

Il convient alors de préciser la méthode analytique préconisée par Wittgenstein, ainsi que son inscription dans l'héritage freudien.

Ainsi que le note Jacques Bouveresse dans son livre sur Wittgenstein et Freud⁶³, Wittgenstein, dans ses *Cours de Cambridge de 1932-1935*⁶⁴ retient de la méthode de Freud son caractère *esthétique*. Si le constat s'apparente d'abord à une critique (dans la mesure où, comme nous l'avons noté, Wittgenstein conteste alors les prétentions scientifiques d'une telle analyse), il est aussi admiratif. Wittgenstein est très sensible à l'aspect « esthétique » de la méthodologie freudienne : à sa sensibilité esthétique aux changements d'aspect. Il en hérite alors une méthode d'analyse, la méthode comparative. Dans l'héritage de Freud – certes épuré de ses prétentions scientifiques, Wittgenstein comprend que l'analyse ne peut opérer que par des comparaisons susceptibles d'éclairer tel ou tel aspect du fragment de rêve, et non pas par des hypothèses scientifiques.

Il s'agit de susciter les bonnes analogies qui permettent de voir le rêve « comme ». Il en résulte non pas une explication définitive du rêve mais l'élucidation d'un de ses aspects. Wittgenstein le précise dans sa conversation de l'été 1942 : « Supposez que j'accepte une certaine interprétation d'un de mes rêves. Alors – quand je superpose l'interprétation au rêve – je puis dire : “Bien sûr, la table correspond évidemment à la femme, ceci à cela, etc. ” »⁶⁵ Il est certes possible de *comparer* certains motifs du rêve (une table en l'occurrence) à des symboles (la femme). Mais cette comparaison n'éclaire qu'un aspect du rêve. Elle n'en révèle pas la cause. Par une autre comparaison, on en révélera d'autres aspects. Il ne s'agit donc pas de traduire le rêve en l'insérant dans son texte originel. Par une méthode esthétique de comparaison, on peut cependant en révéler les aspects.

On voit ici combien Wittgenstein s'écarte de la lecture herméneutique que nous avons précédemment analysée. Il convient cependant de revenir sur le point principal sur lequel porte la critique qui lui est adressée par Habermas : sur la question de « l'application en contexte ».

Selon Habermas, ainsi qu'on l'a précédemment expliqué, Wittgenstein manquerait la question de l'application du jeu de langage, en contexte, en

⁶² « Conversations sur Freud », *op. cit.*, p. 93.

⁶³ *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Cours de Cambridge 1932-1935*, A. Ambrose (éd.), trad. fr. par É. Rigal, Mauvezin: TER, 1992.

⁶⁵ « Conversations sur Freud », *op. cit.*, p. 93.

pensant le jeu de langage comme la reproduction d'un jeu de langage initial, appris par dressage. Nous défendons en revanche que si Wittgenstein refuse effectivement de considérer le jeu de langage comme un fragment de texte à interpréter comme l'application particulière d'un texte plus général, lui seul parvient à le penser « en contexte ».

Wittgenstein seul use du concept de « contexte » - et non pas du concept herméneutique d'arrière-plan explicatif - pour guider ses comparaisons. En effet, ainsi qu'on l'a montré, la méthode d'analyse du rêve préconisée par Wittgenstein opère par des comparaisons qui élucident certains aspects du rêve. Or, ces élucidations ne sont pas arbitraires car elles sont opérées en contexte. Le contexte intervient non pas comme l'arrière-plan de la substitution mais comme le concept opérateur qui oriente les comparaisons.

Dans une conversation de 1943, Wittgenstein affirme que « Nous pourrions dire d'un rêve une fois interprété qu'il s'insère dans un contexte où il cesse d'être troublant ».⁶⁶ L'assertion est difficile. Mais elle ne se prête pas à une lecture herméneutique. En suivant certaines propositions de *Culture and value*, on pourrait être tenté de conclure que Wittgenstein nous invite à inscrire le rêve dans un texte préalable, l'« ensemble biographique » dont parlait Habermas : « Ce qui rend le rêve intrigant, ce n'est pas sa relation *causale* avec certains événements de ma vie, etc. mais plutôt le fait qu'il nous affecte, comme si c'était un élément d'une histoire, et même une part très vivante, le reste étant dans l'obscurité ».⁶⁷ Mais il convient de ne pas se méprendre sur cette assertion de Wittgenstein. Wittgenstein nous dit seulement que tels ou tels aspects de la forme de vie du rêveur peuvent éclairer, par comparaison, tels ou tels aspects du rêve, mais seulement certains aspects, et seulement à titre clarificateur et non explicatif. Par ailleurs ce contexte (celui de la vie du rêveur) n'est qu'un contexte parmi d'autres. Il est possible d'en mobiliser d'autres pour proposer de nouvelles comparaisons et révéler d'autres aspects du même récit de rêve.

La conversation de 1943 que l'on a commencé à citer est très instructive :

Nous pourrions dire d'un rêve une fois interprété qu'il s'insère dans un contexte où il cesse d'être troublant. En un sens le rêveur rêve à nouveau son rêve dans un environnement tel que le rêve change d'aspect. C'est comme si on nous présentait un fragment de toile sur lequel un artiste aurait peint une main, une portion de visage et certaines autres formes dans un arrangement qui nous paraisse incongru et qui nous rende perplexes. Supposez [...] que nous parvenions à un résultat qui nous permette de dire : "je vois maintenant pourquoi ce fragment se présente ainsi, je vois comment tout cela s'arrange et de quelle façon, et ce que représentent ces divers détails..."⁶⁸

La méthode comparée à celle de l'analyse de la peinture de l'artiste est explicitement esthétique : en insérant le rêve dans un contexte (contexte qui n'est pas substantiel, qui n'est pas prédéfini et que l'on peut faire varier), on

⁶⁶ « Conversation sur Freud », *op. cit.*, p. 95.

⁶⁷ *Culture and Value*, *op. cit.*, MS 136 137a: 22.1.1948, p. 78. Notre traduction.

⁶⁸ « Conversation sur Freud », *op. cit.*, p. 95.

parvient à éclairer certains aspects du fragment qu'est le rêve. Il ne s'agit pas de lui « restituer son sens » car aucun sens ne lui est préalable.

Dans un contexte, on peut « voir » le rêve « comme » ayant tel ou tel sens. Mais c'est là un travail de clarification et non d'interprétation herméneutique dans la mesure où on peut mobiliser le même fragment dans un autre contexte pour en révéler d'autres aspects : « Quand on examine ce qu'est un rêve, il est important d'examiner quels sont ses avatars, comment il change d'aspect lorsque, par exemple, il est mis en relation avec d'autres choses "remémorées" ». ⁶⁹ Et le seul le « contexte » (*Umgebung*⁷⁰) permet d'orienter ces mises en relation. Il ne s'agit donc pas tant de considérer le récit de rêve comme un cas particulier d'une vie. Le récit de rêve est certes un fragment, mais pas le fragment d'un texte, un fragment dont on peut élucider certains aspects en l'inscrivant dans différents contextes. Le contexte opère bien ici comme un outil de compréhension.

La lecture de la psychanalyse proposée par Wittgenstein n'est donc pas herméneutique. Elle n'opère ni par traduction, ni par substitution et son interprétation n'est qu'une élucidation de certains aspects du rêve. Reste à savoir en quelle mesure elle s'écarte de celle de Freud.

On a commencé par montrer, suivant en cela fidèlement la lecture proposée par Jacques Bouveresse de la critique wittgensteinienne de Freud que Wittgenstein reprochait, de fait, à la psychanalyse son naturalisme et son déterminisme. L'idée d'un sens caché explicatif est utopique pour Wittgenstein (celui de la sexualité pour commencer). Il n'y a pas d'analyse des profondeurs. Pour autant, il convient de préciser que Freud est bien plus prudent dans ses analyses que ne le sont les herméneutes. Freud est lui-même sceptique quant à la possibilité de déceler la signification du « texte sacré » qu'est le rêve. Bien plus, la méthode d'analyse que suggère Wittgenstein présente de fortes similitudes (si ce n'est une filiation) avec la méthode freudienne. Si, ses prétentions étant scientifiques, Freud a tendance à masquer la portée esthétique de son travail, il déploie lui-même une méthode de comparaison. Galton, dont on connaît l'influence sur la définition de la méthode de Wittgenstein⁷¹, est même cité dans *l'Interprétation des rêves*⁷² de Freud. On peut par ailleurs rappeler, comme on l'a d'abord précisé, que Wittgenstein n'avait accès qu'aux premiers textes de Freud qui était plus naturaliste et causaliste que le Freud de 1920. Il n'est pas alors aberrant de suggérer que Wittgenstein se serait senti plus proche de ce deuxième Freud. Même s'il le critique, Wittgenstein s'inscrit en effet clairement dans l'héritage esthétique de la méthode freudienne.

Charlotte Gauvry
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Phico

⁶⁹ *Ibid*, p. 96.

⁷⁰ *Culture and Value*, op. cit., MS 136 137a: 22.1.1948, p. 79.

⁷¹ Ainsi que Sabine Plaud l'a très bien montré dans sa thèse de doctorat.

⁷² Je dois cette information à Antonia Soulez.

Bibliographie

Œuvres principalement travaillées

1. Freud, Sigmund (1964), *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. A. Berman, Paris: PUF.
2. Freud, Sigmund (1965), *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, trad. fr. S. Jankélévitch, Paris: Payot.
3. Freud Sigmund (1968), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, Paris: Payot.
4. Freud Sigmund (1971), *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris: PUF, 1971.
5. Gadamer, Hans-Georg (1996), *Vérité et méthode*, trad. fr. par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris: Seuil.
6. Habermas, Jürgen (1976), *Connaissance et intérêt*, trad. fr. G. Cléménçon, Paris: Gallimard.
7. Habermas, Jürgen (1987), *La logique des sciences sociales et autres essais*, trad. fr. par R. Rochlitz, Paris: PUF.
8. Habermas, Jürgen (1986), « A Review of Gadamer's *Truth and Method* », trad. angl. F. Dallmayr et Th. McCarthy in Brice R. Wachterhauser (éd.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
9. Wittgenstein, Ludwig (1971), « Conversation sur Freud », *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Propos rapportés par R. Rhees, C. Barrett (éd.), trad. fr. J. Fauve, Paris: Gallimard.
10. Wittgenstein, Ludwig (1989, Vol. I), (1994, Vol. II), *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, éd. G. E. M. Anscombe et G.-H. von Wright, trad. fr. G. Granel, Mauvezin: TER.
11. Wittgenstein, Ludwig (1992), *Cours de Cambridge 1932-1935*, A. Ambrose (éd.), trad. fr. par É. Rigal, Mauvezin: TER, 1992.
12. Wittgenstein, Ludwig (1998), *Culture and Value*, G.-H. von Wright (éd.), trad. angl. P. Winch, Oxford: Blackwell.
13. Wittgenstein, Ludwig (2004), *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris: Gallimard.

Littérature secondaire

1. Bouveresse, Jacques (1991), *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris: Éclat.
2. Grünbaum, Adolf (1993), *La psychanalyse à l'épreuve*, trad. fr. J. Proust, Paris: Éclat.
3. Soulez, Antonia (2004), *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Paris: PUF.